

INTRODUÇÃO (*)

*Sandra Lucia Goulart,
Beatriz Caiuby Labate e
Henrique Carneiro*

Esta coletânea nasce da necessidade de dar continuidade à discussão teórica e ao intercâmbio entre pesquisadores, iniciados com a preparação do livro *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate e Wladimir Sena Araújo, com a colaboração de Sandra Goulart, publicado em 2002 pela Editora Mercado de Letras.

Estão contempladas, neste novo livro, substâncias tão diversas quanto a ayahuasca, o pariká, a Jurema, a iboga, a coca, o tabaco e a *Cannabis sativa*, entre outras. A presente coletânea, como se nota, não esgota todas as substâncias psicoativas utilizadas ritualmente em várias regiões do mundo. Ausências significativas nesse sentido são, por exemplo, os cactos, cujo princípio ativo principal é a mescalina. Esse é o caso do peiote (*Lophopora williamsii*), utilizado amplamente por grupos indígenas do México e pela Igreja Nativa Norte-Americana, e do San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), substância que integra o complexo curandeirístico do norte do Peru. Tampouco são abordados aqui os diversos usos indígenas mesoamericanos dos cogumelos (gêneros *Conocybe*, *Panheolus*, *Psilocybe*, *Stropharia*), que contêm psilocibina, entre outros princípios ativos. De qualquer forma, o livro procura abordar a diversidade dos usos rituais de psicoativos presentes no Brasil e nas Américas, e conta ainda com uma experiência africana.

Todos os artigos presentes nesta coletânea são inéditos. A maioria dos autores aqui reunidos é oriunda do campo da antropologia, mas há também artigos de um historiador, um médico e um etnobotânico. Todos os pesquisadores possuem um vínculo bastante prolongado com seus objetos de estudo. Em alguns dos artigos, os autores revisitam as suas próprias pesquisas, abordando aspectos novos, como ocorre com Robin Wright. Embora já tenha escrito sobre a utilização do pariká no decorrer de duas décadas de pesquisas junto a esse grupo, é a primeira vez que Wright focaliza a sua reflexão sobre os significados simbólicos do consumo do pariká entre os Baniwa, colocando-o, inclusive, como fundamento de uma práxis histórica. As disciplinas corporais e sociais, vivenciadas pelos grupos indígenas usuários da coca e do tabaco amazônicos relatados por Echeverri e Pereira, são experimentadas, a seu modo, por alguns dos autores aqui presentes, que utilizam suas experiências pessoais também como fonte de pesquisa. Samorini, por exemplo, dá atenção especial ao sistema de iniciações do Buiti, que tem como objetivo produzir um suposto coma induzido, no qual ele tomou parte. Grünwald, estudioso dos Atikum há mais de uma década, revela o seu próprio envolvimento na produção, consumo e expansão da utilização do vinho da jurema para o contexto urbano do Rio de Janeiro. Percebemos, ao longo dos trabalhos e discussões realizados na preparação da primeira coletânea, que o caso da utilização da ayahuasca em vários contextos culturais não constitui um fato único ou isolado e, longe de ser uma exceção, pode ser comparado a uma série de outros fenômenos, nos quais o consumo de uma substância psicoativa¹ é fundamental para a organização de conjuntos simbólicos e rituais bastante complexos. Observa-se que a utilização desse tipo de substância em contextos religiosos é também bastante comum e

¹ O termo *psicoativo* engloba o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente. No começo do século XX, o farmacólogo Louis Lewin classificou-as em cinco grandes grupos: *excitantia*, *hypnotica*, *phantastica*, *euphorica* e *inebriantia*. Nos anos 1950, um grupo de cientistas encabeçado por J. Delay propôs a classificação em três grandes categorias: os psicoanalépticos (excitantes), os psicolépticos (sedativos) e os psicodislépticos (alucinógenos). Ver Seibel e Toscano (2001).

extensa, manifestando-se em diferentes culturas e épocas históricas. Este é o caso da jurema dos índios do Nordeste brasileiro, das folhas de coca mascadas por povos da floresta colombiana, ou ainda de espécies de rapés de sociedades indígenas amazônicas, e de um arbusto africano extremamente potente, conhecido como iboga, do qual se utilizam a raiz e a casca. Todos os temas citados são objeto dos artigos deste livro, constituindo exemplos em que as plantas psicoativas, e os estados alterados e/ou ampliados de percepção, se associam à estruturação de sistemas culturais, rituais, religiosos e míticos.

Aliás, um dos termos propostos para designar as substâncias psicoativas é *enteógeno*. A expressão vem do grego e foi cunhada por Gordon Wasson (Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson 1969) para se referir às plantas que são usadas como meio de se atingir um contato com o mundo espiritual e com os seres divinos.² A designação *enteógeno* é adotada por alguns estudiosos, aparecendo em alguns artigos desta coletânea, na medida em que ela se opõe ao termo "alucinógeno", o qual, remetendo à idéia de "alucinação", tenderia a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade - associando-as, muitas vezes, a casos patológicos -, além de enfatizar apenas as alterações perceptivas, em detrimento daquelas afetivas e intelectivas, que também caracterizam os efeitos destas substâncias.³

O termo *enteógeno*, ao contrário, enfatizaria o caráter autêntico destas experiências, conforme destaca a importância das mesmas para a constituição de realidades rituais, mitológicas e religiosas.⁴ Porém, vale lembrar que a designação *enteógeno* não é consensual. Narby (1997, p. 180), por exemplo, afirma não optar por este "neologismo" porque ele apenas representaria o acréscimo, a um debate já bastante complicado, de um termo de difícil compreensão.

Uma outra denominação proposta para plantas e/ou substâncias alteradoras da consciência é psicodélico.⁵ Esta noção foi criada pelo psiquiatra Humprey Osmond nos anos

² O termo *enteógeno* deriva do grego antigo. *Entheos* significa "inspirado ou possuído por um Deus" e o sufixo *geno* designa "geração, produção de algo" (Liddell e Scott 1997). Portanto, uma tradução possível para *enteógeno*, que tem forma de adjetivo, é "aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina". Edward MacRae dá o seguinte significado para *enteógeno*: "aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si" (1992, p. 16).

³ Encontramos várias fontes para a origem do termo "alucinação". Uma delas sustenta que "alucinógeno" deriva do grego. *Al'uein* ou *hal'uein* significa "vagar na mente" ou "estar desgostoso", "estar ausente, alheio e perplexo (...)" ou ainda "estar fora de si", por exultação ou alegria (Ernout e Meillet 1967). Assim, seria possível, talvez, estabelecer uma associação entre "alucinação" e "êxtase", que quer dizer exatamente "estar fora de si" (seja por tristeza, perplexidade ou alegria), do grego: *ek* = fora; *stasis* = estar (Liddell e Scott 1997). De acordo com Narby (1997), por sua vez, o termo "alucinógeno" vem do latim *hallucinari*, "errar com seu espírito, divagar". Esta informação é corroborada por outros dois dicionários: o norte-americano Webster's 11 e o francês Petit Robert. Narby (1997, p. 180) afirma que foi apenas no século XV que o termo *alucinar* adquiriu o sentido pejorativo de "equivocar-se".

⁴ Quando falamos em *realidades rituais, mitológicas e religiosas* estamos pensando na discussão empreendida por Mircea Eliade sobre esses sistemas simbólicos. O autor sustenta que o mito não deve ser entendido como "fábula" ou "ficção", e sim como uma "história verdadeira", sagrada e exemplar para as sociedades das quais ele faz parte (Eliade 1986, p. 7).

⁵ *Psychedelic* não é uma palavra grega, mas possui étimos gregos: a palavra *psyché* designa uma personagem da mitologia grega e, em geral, "alma"; *delic* é aquilo que é "visível", "claro", "manifesto". Assim, a tradução literal para *psychedelic* é: "aquilo que revela o espírito ou alma" (Houaiss 2001). Em inglês, *psychedelic* é um vocábulo de grafia irregular. De acordo com a origem etimológica, dever-se-ia grafar *psychedelic*. Mas, a palavra *psychedelic* foi eleita e adotada por muitos estudiosos do tema para evitar a associação destas substâncias com psicose (Ott 1993, pp. 103-105; ver também Ott 1995, pp. 128-129). O termo *psicodélico* foi introduzido no Brasil, a partir do inglês *psychedelic*, em 1957 (Houaiss, op. cit.). Há, entretanto,

1950 e, posteriormente, incorporada pelo movimento da contra-cultura dos anos 1960 e 1970. Ao contrário do termo *enteógeno*, psicodélico passou a enfatizar os conteúdos laicos das experiências com esse tipo de substância, deixando de lado os significados religiosos das mesmas.⁶

Um outro termo que passou a se tornar comum a partir dos anos 1960 foi *plantas de poder*. Esta noção também está ligada ao contexto da contracultura, sobretudo à concretização desse movimento no Brasil. O termo está, ao mesmo tempo, associado às obras de Carlos Castaneda, o qual tornou famosas as experiências com algumas destas plantas, como o cacto peiote (*Lophophora wiliamsii*) - que contém o alcalóide mescalina -, alguns tipos de cogumelos, como os da espécie *Psilocybe* e o estramônio (*Datura stramonium*). Essas substâncias, entre outras, aparecem em vários dos livros de Castaneda, e, ao menos em dois destes, são parte essencial do conjunto de conhecimentos sagrados de um suposto índio yaqui, o mestre-feiticeiro Don Juan (Castaneda 1968 e 1971). O próprio Castaneda passou por um processo de iniciação e aprendizado com o mestre Don Juan, narrado inicialmente na sua primeira e mais conhecida obra, *The Teachings of Don Juan* (1968), no qual o consumo constante de plantas psicoativas é central.

Nos livros de Castaneda, Don Juan, invariavelmente, afirma que essas plantas funcionariam como veículos que possibilitariam aos homens entrar em contato com "forças" ou "poderes", e que isto, por sua vez, permitiria que o aprendiz se tornasse um *homem de conhecimento*. Um outro ponto importante e bastante enfatizado nos ensinamentos de Don Juan, de acordo com Castaneda, era o de que os estados de percepção e consciência produzidos pelo consumo dessas plantas não deviam ser entendidos como alucinações e sim como realidade, embora se tratasse de uma realidade diferente e não imediatamente perceptível.

Não nos interessa aqui entrar no debate sobre a produção de Castaneda, defendendo ou mesmo discutindo a veracidade de seus relatos, tema bastante controverso.⁷ Para os objetivos desta coletânea, o que importa reter da obra de Castaneda é o destaque a uma visão de mundo que não só concebe como positivo o consumo de uma substância psicoativa, como também enfatiza a relevância desse para a aquisição de um conjunto de conhecimentos acerca da realidade. Por isso, as *plantas de poder* poderiam assim ser denominadas na medida em que elas ampliam e aprofundam a visão e percepção humanas ordinárias. É nesse sentido que a noção é utilizada no título do presente livro.

um problema na tradução do termo, pois tanto em português quanto em espanhol as traduções incorporam a raiz psico, a qual se pretendia evitar na versão inglesa, uma vez que estava relacionada ao estigma *pshyco*.

⁶ No artigo de Henrique Carneiro, publicado nesta coletânea, utiliza-se a noção de "psicodélico" tal como ela foi adotada a partir dos anos 1960, ou seja, após sua popularização nos movimentos culturais contestatórios desse período. Mas, na verdade, alguns autores argumentam que, embora o termo tenha ficado estreitamente vinculado a esses movimentos culturais, ele abarcava, inicialmente, também um sentido e um conteúdo sagrado. Assim, para Ott (1993, pp. 103-105), psicodélico é um "enteógeno, planta sacramental ou inebriante xamânico que evoca o êxtase religioso (...)" mas, ao mesmo tempo, possui uma conotação moderna de "era psicodélica" e outros fenômenos similares, associados com o uso não-tradicional de substâncias como o LSD. De fato, historicamente, o termo foi investido de conotações artísticas e políticas da cultura pop dos anos 1960, tornando-se incongruente, por exemplo, falar de um xamã tradicional que utiliza "psicodélicos" ou uma planta "psicodélica" - mesmo que a conotação original não tenha visado excluir esses tipos de uso.

⁷ Para uma crítica da veracidade da obra de Castaneda, ver De Mille (1980). Outra obra que levantou discussões semelhantes é aquela sobre a trajetória do curandeiro e ayahuasqueiro peruano Manoel Córdova-Ríos, descrita por F. Bruce Lamb. Para uma defesa do papel positivo da "imaginação" na criação desta última narrativa, ver Luna e White (2000, p. 8).

Embora o termo *planta de poder* pareça ter surgido no contexto da contra-cultura e posteriormente ter se popularizado bastante junto a uma determinada população fortemente influenciada por uma cultura *new age* cosmopolita, ele foi eleito por nós justamente por se aproximar mais de concepções das sociedades tradicionais sobre as propriedades e características dessas plantas. *Planta de poder* possui afinidade, por exemplo, com a concepção Machiguenga abordada por Sheppard nesta coletânea, os quais nomeiam estas plantas *kepigari*, que se traduz como "tóxico", "veneno". O veneno, entretanto, não é considerado negativo, já que é através da intoxicação que ocorre a cura. Aliás, toxicidade física, efeitos mentais e transcendência espiritual não estão dissociados do ponto de vista Machiguenga, pois o efeito dessas plantas está ligado também a euforia do êxtase e a viagem ao mundo dos ancestrais, a partir de onde se ordenam relações cósmicas centrais para o grupo.

Essas plantas são consideradas muitas vezes habitadas por um espírito, por uma mãe, são seres inteligentes, com personalidade própria, com os quais podemos nos relacionar e aprender. Esses seres são descritos pelos Machiguenga como "assombrosos", por isto estas substâncias também são classificadas como "plantas assombrosas". Nesse sentido, outro termo adequado é aquele proposto por Luis Eduardo Luna (1986), *plantas maestras*, isto é, *plantas professoras* - cuja origem está associada mais estritamente ao vegetalismo peruano *mestizo*.

Por outro lado, o termo *plantas de poder* também se relaciona a noções e ao imaginário próprio de fenômenos mais contemporâneos do consumo de tais substâncias, como é o caso, por exemplo, das religiões ayahuasqueiras brasileiras, as quais ressignificaram várias das concepções do vegetalismo peruano estudado por Luna (Goulart 1996).

Mas o que exatamente pretendemos quando falamos em uso *ritual* de *plantas de poder*? A idéia inicial era separar os usos rituais dos usos não-rituais de psicoativos, isto é, considerados desregrados (denominados pelo senso comum freqüentemente como "uso de drogas"). Uma questão imediata que se apresenta então é: *o que é ritual?* De importância política e muitas vezes nativa, o conceito possui uma longa historicidade na antropologia e sua definição está longe de ser consensual. Evidentemente, não é possível estabelecê-la aqui, porém algumas pequenas considerações podem ser feitas.⁸

Pode-se dizer que a maior parte das teorias antropológicas concebe o ritual como uma ação simbólica que marca uma diferença em relação as atividades cotidianas, seja em termos de forma, seja em termos de função. Durkheim (1989) enfatizou o ritual como a passagem da desordem para a ordem, a domesticação do caos, mediante o fortalecimento dos vínculos do indivíduo com a sociedade. Nessa linha de interpretação, explorada por vários antropólogos, o ritual é, sobretudo, um meio de afirmação da unidade e integridade da estrutura social, mesmo que envolva representações de conflitos em torno de normas sociais (Gluckman 1963). Turner (1974a, 1974b) utilizou a noção de *rito de passagem* de Van Gennep (1978) - que compreendia fases de separação, liminaridade e reagregação - para pensar o ritual como um processo capaz de incluir, na fase liminar, a recusa da estrutura social. Tratando de situações da sociedade europeia (ordens religiosas medievais; Thomas Becket), mexicana (Hidalgo), espanhola (Caminho de Santiago), oriental (Índia, China), norte-americana (*hippies*, expressões artístico-culturais contemporâneas) e africana (principalmente os Ndembu da Zâmbia), os trabalhos de Turner iriam inspirar uma abordagem do ritual centrada na teatralização, na performance e na experiência dos participantes. Aliás, posteriormente, o próprio Turner irá se dedicar à reflexão sobre a experiência teatral (Turner 1982, 1985).

⁸ Para as afirmações que seguem, consultar também Labate (2004).

Na antropologia brasileira, Da Matta (1990) seguiu *insights* de Van Gennep e dos primeiros escritos de Turner em suas análises do carnaval, das paradas e das procissões como formas de dramatização dos dilemas da sociedade brasileira. Mais recentemente, tem-se explorado a idéia de ritual como modelo para a análise de diferentes modalidades de eventos sociais contemporâneos, vistos como parte de processos políticos (Peirano 2001).

Na verdade, no que se refere à definição de ritual, podemos perceber, num mesmo autor, a combinação de enfoques diferentes. Assim, mesmo nos clássicos escritos de Durkheim - interpretados, geralmente, como textos de abordagem funcionalista, nos quais o ritual seria visto como reforço da estrutura social -, é possível visualizar a preocupação e a análise de dimensões como a que a literatura contemporânea tem denominado a performance ritual dos participantes. De fato, em *As formas elementares de vida religiosa - o sistema totêmico na Austrália* (1989), Durkheim descreve inúmeros ritos, expondo e analisando, minuciosamente, as diversas atitudes rituais pelas quais diferentes culturas concretizam e vivenciam valores e símbolos. Nesse sentido, na análise durkheimiana, o ritual pode ser entendido como manifestação de relações sociais e reforço da estrutura, mas, simultaneamente, ele é produto e expressão de identidades simbólicas. Além disso, percebemos em Durkheim uma preocupação, sobretudo, com a eficácia dos ritos no que alude ao reforço de sentimentos e representações coletivas.

Um autor mais contemporâneo, como Geertz (1978), que está relacionado às críticas e revisões atuais das abordagens da antropologia clássica sobre a cultura, também vai destacar, embora de um modo bastante diferente de Durkheim, o papel do rito e dos comportamentos rituais no que concerne à afirmação de representações sociais. Geertz (1978, p. 149) coloca que os ritos religiosos dão "uma aparência de objetividade" aos valores de uma cultura conforme eles fundem o ethos e a visão de mundo da mesma. Mas, para este autor, o rito é mais do que expressão simbólica da natureza ordenada da sociedade - como o é em Durkheim -, pois ele é entendido como um texto que emite mensagens, falas e interpretações de uma cultura determinada, as quais, em última instância, se equiparam à própria interpretação que o estudioso constrói para estes fenômenos culturais.

Os rituais têm sido, portanto, abordados em diversos contextos e de diversas formas. Autores como Jeremy Narby (1997) e Jean Langdon (1996) demonstraram como o conceito de xamanismo mudou ao longo dos tempos, refletindo a história da própria disciplina e de seus paradigmas. Num certo sentido, o mesmo pode ser dito com relação à noção de ritual.

Tomemos por exemplo a crítica de Taussig (1993), ao abordar o ritual do yagé⁹ entre os indígenas da Amazônia colombiana. Ele rejeita a explicação durkheimiana do ritual: do seu ponto de vista, essa ênfase no ritual como processo de estruturação, e no xamã como artífice de ordem, ocorre em detrimento do que ele denomina de *a verdadeira natureza* do ritual. Esta natureza seria, antes, desconexa, improvisada, operando pelo princípio de montagem e, portanto, caracterizando-se pela heterogeneidade, mistura, ruptura, pelo modo alegórico mais do que simbólico, pela linguagem poética. Para esse antropólogo, o ritual do yagé seria um *teatro ilusionista*; em outros momentos, refere-se ao mesmo como sendo um *teatro épico* e ainda o compara ao teatro de Artaud. Taussig, não por acaso, filia-se ao que tem sido denominado de "pós-modernismo" na antropologia. Como podemos notar, ele retoma os temas centrais dessa vertente analítica.

⁹ Luna (neste volume), define como "ayahuasca clássica" aquela preparada a partir da liana malpighiácea *Banisteriopsis caapi*, à qual se acrescenta ou as folhas da também malpighiácea *Diploteris cabrerana*, ou as folhas da rubiácea *Psychotria uiridis*. Outras ayahuascas, como indicam alguns dos artigos desta coletânea, incluem outros aditivos. Por isto, é sempre necessário problematizar o uso da palavra ayahuasca.

Não pretendemos assim desqualificar essas abordagens ou reduzi-las a meros reflexos das teorias dominantes. Para os fins do presente livro, entretanto, provavelmente é mais operacional uma definição extensiva de "rituais", mesmo porque os artigos aqui apresentados se baseiam em diferentes perspectivas e teorias, não havendo exatamente um consenso entre eles no que se refere a uma definição de ritual.

Contudo, nos diversos trabalhos expostos nesta coletânea, enfatiza-se, invariavelmente, que os rituais em questão estão sempre afirmando ou explicitando pontos importantes sobre a estrutura de uma sociedade, cultura ou grupo particular, seja no sentido de reforçar determinados aspectos, normas, valores etc. (como sustentam autores como Durkheim), seja para apontar processos de conflitos e mudanças (como querem Gluckman e Turner), seja ainda para falar expressivamente da vida social (como Geertz), talvez de um modo poético e caótico (segundo a perspectiva de Taussig).

É possível perceber, nos artigos aqui apresentados, que os rituais criam espaços e momentos especiais, os quais se distinguem e contrastam com a vida cotidiana e ordinária. O contraste com a realidade cotidiana parece se estabelecer, sempre, a partir de determinadas operações, mecanismos, regras, princípios e, sobretudo, por meio de uma linguagem e uma lógica específicas, que podemos denominar aqui de simbólica. No universo especial e extraordinário construído pelo ritual, são destacados e enfatizados atores específicos, bem como ações, representações e relações sociais, que se caracterizam por se reportarem sempre a uma esfera coletiva, embora a experiência, a vivência subjetiva e/ou as performances rituais pessoais sejam, também, enfocadas nos ritos aqui descritos. Assim, por exemplo, a afirmação da identidade étnica de povos indígenas do Nordeste brasileiro, os conflitos entre diferentes grupos de um mesmo campo religioso, bem como os diferentes posicionamentos de seus fiéis, ou elementos importantes da iniciação e do aprendizado de um grupo particular de uma cultura, ou ainda as ambigüidades de uma estrutura social, entre outras coisas, são evidenciados em vários dos ritos que são alvo de reflexão nos artigos desta obra.

Tais rituais são simbólicos e criam realidades, isto é, possuem a capacidade de interferir no real. Um ponto comum a todos esses trabalhos é que a realidade extraordinária destacada e evidenciada nos rituais analisados é definida, justamente, a partir do consumo das plantas de poder. É nesse sentido que podemos afirmar que o uso de substâncias psicoativas em contextos rituais permite às sociedades ou aos grupos refletirem sobre seus dilemas, bem como orientar sua ação para o encaminhamento e a resolução de conflitos. Ao mesmo tempo, percebemos que o uso ritual das plantas de poder revela-se extremamente eficaz no que se refere à fusão do real experimentado e vivenciado subjetivamente com as concepções e representações coletivas que se tem acerca desse mesmo real. Dito de outro modo, as plantas de poder permitem fundir, nos ritos onde elas são utilizadas, práticas e crenças, atitude e pensamento, subjetividade e coletividade. Talvez, aqui, aliás, resida o verdadeiro poder dessas substâncias.

Cabe ainda esclarecer que, apesar da grande maioria dos artigos desta coletânea discorrer sobre o uso de psicoativos em cultos e cerimônias religiosas, isto não significa que todos os autores definam ritual como um espaço, um momento, enfim, um universo exclusivamente místico ou mágico. Ao contrário, podemos perceber em vários dos textos deste livro uma outra perspectiva, que rompe com dualismos reducionistas como sagrado *versus* profano, magia *versus* técnica, irracional *versus* racional etc. Mais do que conceber uma diferença de *essência* na ação ritual, são enfatizadas a complexidade e a grande variedade de implicações destas práticas nas diferentes esferas da vida humana e social.

Ao mesmo tempo, a esfera do "sagrado" aparece, em vários destes artigos, como um universo extremamente amplo. Desse modo; no artigo de Shepard, o sistema xamânico dos

Machiguenga é pensado como um complexo dinâmico de concepções, que transitam da mitologia para campos artísticos, botânicos, médicos etc. Da mesma forma, Echeverri e Pereira mostram que o consumo da coca ipadu entre populações indígenas da Amazônia é, simultaneamente, ritual, político e religioso. Grünwald relaciona a discussão sobre o uso ritual da Jurema a temas que vão desde o xamanismo indígena, a definição de identidades étnicas e conflitos políticos a processos como a mundialização cultural (cf. Ortiz 1994). Mesmo num artigo sobre mitologia e xamanismo mais clássico, como é o caso de Wright, sobre o uso do pariká e do caapi (*Banisteriopsis spp.*) entre os Baniwa, a religião e a mitologia são apresentadas como dimensões da vida social que possuem um poder de ação extenso. Wright mostra que os profetas e xamãs Baniwa orientam e influenciam a postura política dessa sociedade. A representação do sagrado é, de qualquer forma, central na maior parte dos ritos, cultos e religiões abordados nesta coletânea. Mas, antes de conceber a esfera do sagrado como isolada, em oposição e independente dos outros domínios da vida social ou, ao contrário, de defini-la como um simples efeito, reflexo ou reprodução de outras esferas mais importantes, os artigos deste livro expressam uma visão segundo a qual o universo religioso encontra-se em constante comunicação e intercâmbio com as várias esferas - economia, política, cultura etc. - da vida social.

Ao mesmo tempo, observamos, nos diversos trabalhos aqui apresentados, que os fenômenos religiosos abordados são enfocados a partir de uma perspectiva que enfatiza uma relação estreita e bastante complexa entre visão de mundo, símbolos, práticas, ritos, vivências subjetivas e instituições. Estes diferentes aspectos são considerados nas diversas abordagens aqui reunidas deixando transparecer uma concepção de religião na qual sistemas morais e simbólicos são analisados sem que se perca de vista, também, seu relacionamento com as estruturas sociais.

Um dos objetivos centrais desta coletânea é destacar e retomar a relevância do tema dos psicoativos e dos estados alterados da consciência, sobretudo no campo das ciências sociais. É importante lembrar, contudo, que a reflexão sobre os psicoativos, longe de ser recente, possui um papel bastante significativo na própria história da ciência moderna ocidental.

De certa forma, a experiência oitocentista das drogas contribuiu para fundar a psicologia na medida em que fornece um instrumento de produção de diferentes estados de consciência, os quais permitiriam uma observação do "eu", ou melhor, do "si-próprio", como nunca antes alcançada. É assim que os espíritos curiosos sobre si mesmos serão seduzidos incessantemente, por esta via das substâncias psicoativas, para o auto-conhecimento. A atitude experimental diante da consciência inaugura uma ciência cujo objeto é o próprio sujeito observador, e os instrumentos produtores dos estados alterados de percepção possibilitam ampliar a gama e mesmo as distinções entre os três tipos básicos de consciência: vigília, sono e sonho. O ópio e o haxixe trazem o sonho para a vigília, confundindo-os num novo estado. Os anestésicos trazem o sono para a vigília, anulando-a quimicamente de uma forma tão absoluta que se tornaram possíveis as intervenções cirúrgicas indolores. A droga será vista nesse imaginário romântico do início do século XIX como um instrumento para sonhar. Aqui, vale mencionar, aliás, o pioneirismo do trabalho de Thomas de Quincey (1995[182 1]), o qual em sua autobiografia inaugura um novo estilo literário de tratar a questão dos efeitos da droga, influenciando posteriormente as obras de Edgar Allan Poe e Charles Baudelaire e inúmeros outros autores dos séculos XIX e XX que escreveram sobre a experiência da intoxicação.

O tema do sonho já fazia parte do acervo poético do Romantismo. Mas as drogas trazem novos dados experimentais sobre as noções tradicionais do fantástico. A natureza precisa das sensações, percepções, pensamentos e emoções produzidas pelas drogas tornar-se-

á, assim, não só um repertório literário ampliado de imagens e temas como uma via privilegiada do estudo científico da mente.

A partir do século XIX, a importância cultural das drogas psicoativas, tanto as de uso tradicional quanto as substâncias produzidas em laboratórios, vem sendo objeto de interpretação e reflexão nas nascentes ciências humanas e psicológicas. No começo do século XX, William James (1929), um dos fundadores da psicologia moderna, chamou a atenção para o papel das drogas na formação de estados análogos aos dos transe místicos e religiosos, determinando alguns traços que seriam característicos dos estados místicos de *consciência* a partir da sua própria experiência com o óxido nitroso. Sigmund Freud (1978), por sua vez, foi um dos primeiros a teorizar sobre o papel das drogas psicoativas na economia da libido, identificando-as como o mais eficaz mecanismo de obtenção do prazer e de afastamento da dor. Desde os primórdios da elaboração da teoria da libido, Freud buscou integrá-la aos fundamentos das ciências naturais de sua época, considerando a libido como uma forma de energia que se submeteria às leis da termodinâmica e que possuiria um substrato bioquímico. A ambição de Freud residia na tentativa de inaugurar uma termodinâmica da satisfação, uma cifragem do gozo, que incluiria tanto o prazer sexual como aquele produzido por drogas. Um dos momentos em que ele explicita esta idéia é numa carta a Karl Abraham, em 1908, na qual afirmava que: "o filtro de Soma contém certamente a intuição mais importante, isto é, que todas nossas beberagens inebriantes e nossos alcalóides excitantes são somente o substituto da toxina única, da libido ainda a ser pesquisada', que a embriaguez do amor produz" (apud Santiago 2001, p. 90). Sociólogos como Émile Durkheim (1989) e filósofos como Nietzsche também enfatizaram o papel das drogas psicoativas como veículos de produção do êxtase e como lubrificantes sociais.

O presente livro pretende contribuir para essa discussão, procurando enriquecer a abordagem das ciências humanas sobre as plantas psicoativas através de estudos que desvelam aspectos específicos dos contextos culturais dos seus usos tradicionais no Brasil e em outras regiões do mundo, ao mesmo tempo em que apontam debates e reflexões importantes sobre os usos contemporâneos dessas substâncias.

O artigo de Henrique Carneiro, que abre esta coletânea, funciona como uma introdução histórica ao tema das drogas psicoativas. O autor retoma o campo de estudos das plantas e substâncias psicoativas - tomado por ele como um novo campo epistemológico - nos últimos cento e cinquenta anos, investigando, ao mesmo tempo, a história da normatização das drogas. Carneiro historia alguns usos destas substâncias: os usos tradicionais sagrados; o desenvolvimento do movimento psicodélico nos anos 1960 e o seu renascimento nos anos 1980; os usos militares e políticos dos alucinógenos, bem como os psicoterapêuticos. O texto tem como interlocução a política proibicionista das drogas, intensificada desde os anos 1960, que é criticada.¹⁰

Questões relativas aos estudos e pesquisas sobre xamanismo, bem como acerca de mitos e cosmologias das sociedades tradicionais, aparecem em muitos dos textos aqui reunidos, mas a discussão sobre esses temas, assim como a reflexão sobre a relação dos mesmos com as substâncias psicoativas, é feita mais detalhadamente em alguns artigos específicos. No primeiro deles, que vem logo após o artigo de Carneiro, Robin Wright aborda a utilização do pariká e do caapi, respectivamente um rapé e um cipó, entre os Baniwa, povo do tronco lingüístico Aruak, situado no noroeste amazônico.

As duas substâncias são consideradas sagradas pelos pajés e profetas Baniwa, e se mostram fundamentais para a práxis desses personagens. O pariká é utilizado, na maior parte

¹⁰ Nossas idéias a esse respeito podem ser encontradas em www.neip.info.

das vezes, em conjunto com a ayahuasca, e exerce um papel extremamente importante nas curas realizadas pelos xamãs. O uso constante do pariká e do caapi permite, ao mesmo tempo, que esses xamãs sejam portadores de mensagens e revelações capazes de auxiliar os Baniwa nas crises e dilemas que vivenciam.

As observações e a análise desenvolvida por Wright sobre os Baniwa nos possibilitam, em primeiro lugar, visualizar relações estreitas entre o uso de substâncias psicoativas e as práticas xamânicas. O artigo aponta uma série de fatores que corroboram a concepção segundo a qual as plantas alteradoras da consciência são freqüentemente utilizadas por populações indígenas da América do Sul num contexto de iniciação ou aprendizado xamânico. Esta idéia aparece de forma explícita, inicialmente, nos trabalhos de Métraux (1944). A análise deste etnólogo comparativista se contrapõe à do historiador Mircea Eliade (1986), o qual, preocupado em alcançar a essência das religiões, cria um modelo a partir de uma sistematização generalizante. No modelo de xamanismo puro construído por Eliade, o uso de plantas psicoativas como um meio de iniciação ou de desenvolvimento espiritual do xamã em alguns momentos parece ser encarado como uma espécie de degeneração das formas "puras" ou "verdadeiras" de xamanismo. Na análise realizada por Métraux, ao contrário, o consumo destas substâncias aparece como um elemento constante e importante nas práticas de muitos dos xamãs sul-americanos. Ao mesmo tempo, esse consumo figura como estreitamente vinculado as técnicas e ao papel terapêutico do xamã, ou pajé¹¹ indígena, fato que também encontra eco na argumentação de Wright.¹²

O artigo de Wright aponta, por outro lado, para novas maneiras de compreender os movimentos históricos e religiosos dos povos ameríndios do noroeste amazônico, ao destacar o papel do consumo de plantas psicoativas no processo de atualização de mitos e narrativas indígenas.

Esse papel social extenso do consumo de psicoativos é também destacado no artigo de Glenn Shepard Jr. O autor analisa um grupo indígena localizado a leste dos Andes, os Machiguenga, que consome uma ampla variedade de plantas psicoativas, como o tabaco, algumas espécies de Brugmansia e a ayahuasca, entre outras. Shepard Jr. mostra que a diversidade das substâncias alia-se a uma diversidade também nas formas de utilização das mesmas.

Temos, então, um relato bastante impressionante de uma sociedade que organiza suas várias esferas, e estrutura suas dinâmicas e tensões através do uso de diferentes psicoativos. No que se refere à esfera religiosa, e mais especificamente ao xamanismo, as plantas

¹¹ Foi Métraux quem propôs o termo pajé, "pai", oriundo do Tupi, para referir-se a estes agentes mágicos-religiosos (Métraux 1944). O termo pajé é usado no artigo de Wright e também em alguns outros textos desta coletânea.

¹² São necessários alguns esclarecimentos: afirmar que os psicoativos estão presentes e são importantes nos contextos xamânicos não significa, inversamente, que todas as práticas xamânicas dependem ou estão associadas ao consumo de tais substâncias. Há xamanismos, por exemplo, que estão ligados exclusivamente a outras técnicas, como cantos, rezas, tambores, sonhos etc. Por outro lado, é necessário ressaltar também que os "psicoativos" incluem uma série de substâncias com diferentes propriedades (como a ayahuasca, o tabaco e o álcool); nos diversos contextos particulares, pode haver o consumo de uma ou várias substâncias, as quais possuem hierarquias e correlações entre si, podendo ser usadas com fins diferentes (relacionadas à cura, à caça, à guerra, à ordenação do cosmos etc.), como evidenciam os vários artigos desta coletânea. Por fim, vale lembrar que existem técnicas de alteração da consciência em geral - e não apenas pertencentes a sistemas xamânicos -, que não estão relacionadas ao consumo de nenhum tipo de psicoativo. Por exemplo, podemos citar: estímulos auditivos, jejuns e dietas nutricionais, isolamento social e privação sensorial, meditação, estados de sono e sonho, abstinência sexual, comportamento motor extensivo, opiáceos endógenos e estados mentais resultantes de alterações na neurofisiologia ou química corporal, como os ataques epiléticos (Winkelman 1992; ver também Barbosa 2001).

psicoativas têm, entre os Machiguenga, um lugar fundamental. Dentre todas as plantas utilizadas, o tabaco parece ser a mais importante, associando-se aos poderes e às técnicas do xamã. Uma interessante observação do autor é que, em alguns casos (por exemplo, quando o tabaco é consumido na forma de massa), ele é visto pelos Machiguenga como uma substância mágica, responsável pelos principais atos do xamã. Assim, o tabaco na forma de massa pode se transformar numa arma do xamã, como uma flecha mágica que atinge os seus inimigos, ou pode, ainda, servir para sugar objetos patogênicos que se instalaram no corpo dos doentes. O consumo de tabaco ligar-se-ia, desse modo, a uma das técnicas xamânicas mais conhecidas e comentadas (sobretudo no continente americano), a saber, a extração de um objeto que está no corpo do doente e que seria o elemento causador da doença (Lévi-Strauss 1989, pp. 202-213).

O xamanismo Machiguenga, entretanto, baseado no uso dessas plantas, é um sistema religioso, mas também um conjunto de práticas e crenças que afeta e influencia várias outras esferas da vida social. Nesse sentido, Shepard Jr. aproxima-se de concepções contemporâneas sobre o xamanismo, nas quais ele é entendido como um *sistema cultural ou cosmológico* (Chaumeil 2000; Langdon 1996).

O trabalho de Juan Alvaro Echeverri e Edmundo Pereira propõe-se a analisar o uso da coca *ipadu* (*Erythroxylon coca*) na região amazônica, particularmente no Grande Uaupés e no Caquetá-Putumayo. Assim, distingue-se das análises tradicionais sobre o consumo dessa planta, que tendem a privilegiar a região andina. De fato, o artigo, resultado de uma parceria entre um antropólogo colombiano e outro brasileiro, traz uma série de dados etnográficos inovadores sobre o uso da coca, apresentando, também, uma hipótese acerca da história de sua introdução na Amazônia. Os autores realizam uma análise minuciosa de vários mitos sobre a coca, os quais foram colhidos principalmente entre os Uitoto e Muinames do Caquetá-Putumayo. Tal qual nos casos tratados anteriormente, a descrição feita por Echeverri e Pereira acaba por mostrar que, no que se refere aos usos da coca *ipadu* na Amazônia, diferentes domínios da vida social estão envolvidos e se interpenetram. Assim, *mambear* coca ou a "cultura do mambeio", nos termos dos autores, pode implicar em iniciação ou aprendizado masculino, educação corporal, meio de intermediar relações interétnicas e, de modo geral, ação política, moral, religiosa etc. Um dos pontos mais interessantes do artigo diz respeito, por exemplo, ao conjunto de práticas e cuidados corporais implicados no uso da coca. Echeverri e Pereira afirmam que a cultura do mambeio abrange uma rígida "disciplina do corpo", mas tal disciplina corporal é também uma "disciplina do espírito".

Os três artigos dedicados à bebida psicoativa Jurema (*Mimosa spp.*) apontam para a grande versatilidade de usos desta substância, que pode implicar não só diferentes cultos como diversas beberagens e associações botânicas; sugere-se que as plantas utilizadas na preparação da Jurema podem ser diferentes variedades de uma mesma espécie. O leitor irá perceber que a denominação *Jurema* pode aplicar-se a uma enorme diversidade de consumos, substâncias e significados. O enfoque e a preocupação, entretanto, divergem em cada um dos artigos.

Clarice Mota discorre sobre o uso da Jurema em diversos contextos culturais, embora dê especial atenção ao consumo desta substância entre grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Em sua reflexão, ganha relevância a relação entre o culto da Jurema e o processo de construção da identidade e da autoconsciência indígena. Roberto Motta, por sua vez, busca compreender as reapropriações, elaboradas pelos cultos afro-religiosos, dessa planta de origem indígena. Ele traça a história do culto da Jurema ou do Catimbó-Jurema, destacando as principais etapas de seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, refletindo sobre sua posição no que ele denomina de campo religioso afro-indo-brasileiro.

Grünewald faz uma reflexão bastante original, abordando desde o consumo da Jurema por grupos indígenas brasileiros até a sua utilização mais recente por setores da classe média urbana, passando também pela expansão do consumo da Jurema em outros países. Na perspectiva de Grünewald, a Jurema desempenha um papel central na construção de identidades étnicas indígenas, o que ocorre através de um processo complexo de contrastes, no qual se evidenciam estratégias políticas de grupos culturais diversos. Mas questões identitárias não dizem respeito somente aos contextos tradicionais. É aqui que o artigo dele traz à tona novos e importantes dados. A leitura nos permite visualizar que a estruturação de identidades sociais na sociedade contemporânea pode se relacionar também com plantas psicoativas, evocando questões bastante complexas, como a existência de uma rede de comunicação ampliada, por onde circulam fluxos e signos transnacionais.

Outro conjunto de temas que está subjacente a toda esta obra diz respeito à relação existente entre as modalidades "tradicionais" e "modernas" de consumo de psicoativos. Segundo alguns analistas, a partir da colonização, com a apropriação cristã das tradições pagãs, teriam se desenvolvido supostos contextos mistos - mais ou menos "étnicos", porém sempre "sincréticos" - de consumo das antigas plantas indígenas que perturbavam cronistas e missionários. Exemplos disto seriam as religiões ayahuasqueiras brasileiras, o Buiti africano e a Igreja Nativa Norte-Americana.

O debate sobre o suposto sincretismo de determinadas práticas culturais é um tema clássico presente na literatura sobre o contato, tocando diversos fenômenos culturais, especialmente aqueles que dizem respeito à esfera da religião. Na verdade, o conceito de sincretismo tem sido criticado pela literatura antropológica, pois implica a idéia de que haveria uma colagem entre elementos supostamente puros. O termo denotaria também uma junção imprópria, desarticulada. Argumenta-se, entretanto, que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato; e que elementos de origens diversas não precisam estar necessariamente articulados arquitetonicamente num sistema fechado e coeso.

Para ilustrar este tipo de debate, tomemos, por exemplo, os artigos de Antonio Bianchi e de Giorgio Samorini. Os autores procuram compreender, respectivamente, a formação histórica do vegetalismo peruano e do culto buitista africano, explicitando como o consumo da ayahuasca e da iboga adquirem características novas nesses contextos, ao mesmo tempo em que se apropriam e são legatários das práticas mais estritamente nativas. O provocativo artigo de Bianchi problematiza as abordagens que postulam uma suposta linearidade evolutiva de um contexto indígena xamânico de consumo da ayahuasca para o xamanismo *mestizo*, amplamente praticado por curadores das populações ribeirinhas do Peru. O autor, seguindo a linha de raciocínio adotada por Gow (1994), defende que, diferentemente do que afirmam os estudiosos - que talvez tenham transposto a explicação nativa para a histórica -, o xamanismo *mestizo* desenvolve-se longe do contexto indígena, isto é, ele estaria ligado sobretudo às cidades e às áreas de modernização. No xamanismo mais estritamente étnico, a ayahuasca não possuiria centralidade e tampouco operaria como um agente terapêutico de cura como no caso do vegetalismo peruano. Teriam sido os vegetelistas, pelo contrário, que exportaram esse modelo para diversos grupos indígenas. Aliás, Bianchi sugere que um destes grupos foram os Machiguenga, estudados em detalhe por Shepard Jr. Este último, por sua vez, traz uma informação complementar à análise de Bianchi, trabalhando com a hipótese de que a introdução da folha *Pshycotria viridis* na decocção da ayahuasca talvez tenha ocorrido entre os Machiguenga do Manu apenas durante a segunda metade do século XX, a partir de seu contato com seringueiros, madeireiros e missionários.

Do outro lado do Atlântico, na África negra, somos apresentados a um contexto ainda pouco abordado pela literatura especializada no Brasil: o culto do Buiti, onde se consome um tipo de raiz, a iboga, um arbusto de propriedades psicoativas. Giorgio Samorini define a

formação histórica do caso particular denominado de Buiti sincrético. Esse é o produto de reelaborações feitas a partir das tradições dos pigmeus e da evangelização cristã dos missionários franceses na primeira guerra mundial. Tal diversidade está refletida na rica mitologia buitista, descrita pelo autor. O Buiti chama a atenção na medida em que o culto integrou, num contexto de modernização, uma população étnica - os Fang - e membros das hierarquias políticas e militares do país - sendo, de acordo com Samorini, provavelmente, a maior religião enteogênica do mundo.

Estes artigos, assim como outros presentes nesta coletânea, que abordam as religiões ayahuasqueiras brasileiras e as diversas modalidades de uso da Jurema, explicitam a dificuldade de traçarmos linhas divisórias precisas entre os contextos supostamente "tradicionais" e "modernos", "antigos" e "contemporâneos". Outro artigo que evidencia esta problemática é o de Echeverri e Pereira, na medida em que reporta o uso da coca na Floresta Amazônica como - contrariando as próprias narrativas de alguns mitos indígenas - tendo sido introduzido na passagem do século XVIII para o século XIX.

Não é possível deixar de lembrar que a divisão entre usos "tradicionais" e "modernos", "indígenas" e "ocidentais", ou "religiosos" e "profanos" (ou ainda entre substâncias "naturais" e "sintéticas", "leves" e "pesadas") dá guarida a certo tipo de discurso proibicionista, que confere uma suposta naturalidade e supremacia de direitos dos primeiros com relação aos segundos. Consideramos que é problemático e injusto reconhecer e outorgar a apenas determinados grupos - identificados muitas vezes às "populações tradicionais" que teriam uma tradição historicamente comprovada de consumo de plantas psicoativas - o direito de uso de certas substâncias, como acontece, por exemplo, com o peiote nos EUA. Neste contexto, o uso e porte do cacto está proibido, a exceção dos cidadãos norte-americanos que são membros de uma organização tribal reconhecida federalmente.¹³

Os diversos artigos desta obra, pelo contrário, parecem apontar o fato de que os rituais em torno do consumo das substâncias psicoativas estão em fabricação e produção constante. Enfim, trata-se da velha máxima antropológica: a cultura é dinâmica, isto é, transforma-se continuamente, e essa transformação pode implicar inclusive o rompimento de alguns dos dualismos apontados acima. Não se trata aqui, portanto, de questões teóricas que interessam apenas a estudiosos e especialistas, mas, em vez disso, trata-se de temas que possuem conseqüências imediatas nas legislações atuais de vários países com relação aos psicoativos. Tais legislações, de fato, ao mesmo tempo em que criam prerrogativas para grupos específicos no que tange ao consumo de psicoativos, levam, por outro lado, a situações de desrespeito, perseguição e estigmatização cultural, ao proibirem e condenarem o uso de certas substâncias por determinados grupos sociais.¹⁴

Este livro aponta para a importância e centralidade do uso ritual das substâncias psicoativas na formação das culturas humanas. A leitura conjunta dos artigos permite a observação de contraposições e diferenças, mas também de regularidades e elementos comuns aos diversos contextos de consumo de plantas de poder. Muitas destas características são

¹³ Há pequenas variações nas legislações dos Estados. Por exemplo, no Texas há uma lei que estabelece que o peiote só pode ser ingerido por nativos com no mínimo 25% de sangue indígena. Para consultar o *American Indian Religious Freedom Act Amendments* de 1994 e processos legais envolvendo indígenas e não indígenas, ver www.crowid.org.

¹⁴ A associação entre proibição de drogas psicoativas e repressão a determinados grupos sociais já foi apontada por muitos estudiosos. O artigo de Bruno Cavalcanti, nesta coletânea, por exemplo, discorre sobre esse problema, relacionando o processo de estabelecimento da proibição legal do uso da *Cannabis sativa* no Brasil à repressão da população negra e ex-escrava. Sobre esse ponto, consultar também o trabalho de MacRae e Simões (2000, pp. 19-27).

instigantes, indicando a necessidade de pesquisas comparativas. Se existe e existiu uma apropriação do cristianismo com relação às tradições pagãs, por outro lado, observa-se que este processo ocorre numa via de mão-dupla. Por exemplo, são recorrentes construções simbólicas dessa natureza: bunitistas argumentam que seriam eles "os verdadeiros cristãos" e que a árvore do conhecimento era na verdade a iboga; em algumas vertentes da religião do Santo Daime, a bebida daime é tida como o "sangue de Jesus"; para os índios do Nordeste brasileiro que praticam o toré, a Jurema também seria o "sangue de Cristo". Finalmente, segundo reportado por alguns autores e de acordo com lendas populares, o cacto San Pedro teria sido assim nomeado quando os indígenas, ao tomarem contato com as idéias cristãs, teriam afirmado já conhecer "a chave para o céu".

Desenvolvendo um outro tipo de análise, Luna aborda o uso da ayahuasca na região do Alto Amazonas. Ele analisa práticas, ritos e mitos de diferentes povos amazônicos que fazem uso dessa bebida psicoativa, procurando determinar pontos e elementos que se repetiriam nas diversas culturas. De acordo com ele, um dos temas mais comuns nas experiências com a ayahuasca entre as sociedades indígenas da Amazônia refere-se à transformação de homens em animais e, de um modo mais geral, à própria temática da exploração do mundo natural. Luna argumenta que o uso constante da ayahuasca permitiria a estas populações um maior conhecimento a respeito do meio ambiente em que elas se encontram, enriquecendo, com isso, o seu *know-how* cultural sobre a natureza.

Uma hipótese que parece fundamentar toda a reflexão do autor é a de que o uso da ayahuasca possibilita uma ampliação da própria percepção humana, permitindo a construção de uma espécie de "farmacopéia da consciência". Assim, poderíamos especular que o consumo ritual da ayahuasca no interior de sociedades tradicionais amazônicas relaciona-se a descobertas e debates modernos importantes sobre, por exemplo, o funcionamento químico do cérebro ou do sistema nervoso humanos, como sugeriu Narby (1997). Por outro lado, uma das maiores contribuições do trabalho de Luna consiste em discorrer mais detalhadamente a respeito de aspectos botânicos, farmacológicos e químicos da ayahuasca, convidando o leitor a compreender os complexos mecanismos de funcionamento desta bebida - aspectos pouco abordados nos demais artigos, que se concentram mais nas dimensões simbólicas dos ritos e do consumo das plantas.

O artigo de Sandra Goulart, por sua vez, é o primeiro de uma série de textos sobre as religiões que se organizaram no Brasil em torno do consumo da ayahuasca: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Goulart fornece, inicialmente, um panorama histórico sobre essas religiões, discorrendo sobre o seu processo de formação. Ela mostra que Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal operam uma reapropriação da bebida de origem indígena, mesclando-a a influências do catolicismo, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo kardecista e de correntes esotéricas de origem européia. Num segundo momento, a autora concentra sua reflexão no processo de distinção e continuidade existente entre as principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, enfocando, então, as acusações e as alianças que ocorrem entre os vários grupos dessa tradição religiosa. Sua perspectiva é que através do enfoque do jogo de alianças e acusações, as diferenças simbólicas, rituais, cosmológicas etc. existentes entre estes grupos podem tornar-se evidentes. O privilégio da análise de conflitos entre religiões já é em si uma contribuição para o debate sobre fenômenos religiosos, os quais geralmente são vistos por uma ótica excessivamente marcada pela noção de equilíbrio. Além disso, o trabalho de Goulart traz novos elementos para a discussão sobre o processo de constituição de identidades religiosas. A autora mostra que este processo é complexo e dinâmico e que, entre outras coisas, os conflitos entre grupos opostos podem ser cruciais na definição de identidades e de fronteiras. Um dos pressupostos de Goulart, como se pode

observar, é que as representações que se tem acerca do outro revelam também as projeções identitárias sobre si mesmo.

Os dois artigos que sucedem o de Goulart também vão se deter no caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras, embora analisem outros tipos de problemas, muito mais relacionados ao processo de expansão e crescimento dessas religiões, bem como à legitimidade do consumo ritual da ayahuasca em contraposição às drogas ilícitas de nossa sociedade.

O artigo de Beatriz Labate discute questões éticas, políticas, ecológicas e sociais que surgem com a expansão das religiões ayahuasqueiras pelo Brasil e pelo mundo. Com efeito, enquanto o uso de algumas plantas como a ayahuasca por populações indígenas parece pouco controverso, o mesmo não ocorre quando estas passam a ser consumidas em cultos e contextos não-indígenas. O caso merece destaque, pois no Brasil grupos urbanos que surgem a partir da década de 1930 e se auto-representam como "tradicionais" têm o seu *status* classificado pelo Estado como legítimo. A autora retoma o processo histórico de legalização da bebida e analisa os discursos jurídicos e farmacológicos que permeiam esse debate, demonstrando como a legalidade não é algo perfeito e acabado, e sim um processo em constante construção.

Enfatizando a importância dos mecanismos de normatização cultural desenvolvidos pelos próprios grupos usuários de psicoativos, está o artigo de Edward MacRae. O autor analisa a utilização do daime e da Santa Maria (*Cannabis sativa*) em um dos grupos do Santo Daime, o CEFLURIS, criado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo. Enquanto o consumo de ayahuasca é lícito no país desde meados da década de 1980 - desde que utilizado para fins exclusivamente religiosos - o uso da *Cannabis* permanece proibido. MacRae argumenta que no caso do daime a aprendizagem social e as condições culturais favoráveis dão lugar ao desenvolvimento de controles sociais efetivos pelo grupo. De acordo com ele, a proibição, ao contrário, não permite a institucionalização de normas e rituais de usos, ou seja, dificulta o controle dos seus usuários e dos eventuais efeitos indesejáveis do consumo da substância.

A idéia segundo a qual a proibição do uso de uma substância psicoativa pode funcionar como principal causa de efeitos indesejáveis no que concerne ao consumo desta mesma substância é retomada no artigo de Bruno Cavalcanti, que se detém exclusivamente no caso da *Cannabis sativa*. Após uma breve introdução sobre os usos da *Cannabis* na Antigüidade, Cavalcanti aborda, com detalhe, os usos sagrados e/ou ritualizados dessa planta no Brasil, especialmente aqueles empreendidos pelas comunidades afro-brasileiras, indígenas e por caboclos do Nordeste. Ele sugere que a campanha proibicionista, ocorrida ao longo do século XX, provavelmente interrompeu o processo de sistematização simbólica e construção ritual desses diversos usos - o que os teria empurrado para espaços profanos e marginalizados.

Como se pode notar, os artigos deste livro focalizam, cada um a seu modo, o problema do proibicionismo e da legalidade do consumo de substâncias psicoativas no mundo moderno. O uso ritual de plantas que alteram a percepção nos convida a refletir sobre o consumo das "drogas" na sociedade contemporânea de uma forma nova e bastante diversa daquela convencionalmente apresentada nos debates e posicionamentos atuais sobre a questão. De forma geral, os textos do livro e em particular os artigos de Beatriz Labate, Edward MacRae e Bruno Cavalcanti evidenciam que, além dos controles policiais, judiciais e também médicos¹⁵

¹⁵ Os controles médicos são institucionalizados quando o Estado utiliza opiniões médicas para justificar políticas na área da saúde pública. Tais opiniões, embora sendo relativas e parciais, são colocadas e apresentadas à sociedade como posições consensuais e/ou universalizantes. Um exemplo desse processo são os tribunais para dependentes químicos, instituídos recentemente nos EUA, nos quais uma "justiça terapêutica" apóia-se em diagnósticos da medicina para impor normas de conduta moral aos usuários de drogas ilícitas, os quais deixam

sobre o consumo de psicoativos, existem vários outros tipos de controle, manifestados em diferentes épocas e sociedades. Tais controles são apoiados na localidade, e geralmente são mais eficientes do que a regulamentação legal - externa, coercitiva e universalizante.¹⁶

A natureza das diversas experiências culturais que envolvem o uso de substâncias psicoativas foi estudada por diferentes disciplinas científicas. A psicofarmacologia e a neurologia buscam identificar os processos bioquímicos cerebrais; a antropologia privilegia, em geral, os contextos culturais, rituais, religiosos e míticos dos consumos; a etnobotânica tenta assimilar à ciência os conhecimentos tradicionais de culturas indígenas sobre essas plantas; a sociologia estuda as condições contemporâneas das diversas formas de consumos urbanos e rurais; a psicologia tenta explicar e interpretar o consumo de drogas psicoativas relacionando-o à constituição dos sujeitos e de sua subjetividade. Todas estas disciplinas, cada qual com sua especificidade, fornecem instrumentos para a constituição de um campo mais amplo e integrado de conhecimento que é aquele que poderíamos situar nas fronteiras interdisciplinares de uma teoria geral da droga, ainda não alcançada.

O fenômeno da consciência é talvez o foco central da reflexão filosófica, religiosa, artística e científica sobre o efeito das substâncias psicoativas. Os chamados "estados de consciência alterada" produzidos quimicamente são um importante paradigma de uma das mais intensas experiências culturais humanas, objeto de devoção extática, de fascinação estética e de inquietação espiritual. Os textos reunidos neste livro expressam diversas investigações, de cunho predominantemente antropológico, mas em intenso diálogo com outras disciplinas, que buscam mergulhar nos múltiplos significados do consumo das "plantas de poder".

de ser transgressores legais e passam para a categoria de doentes que devem, necessariamente, se submeter a um tratamento e a um controle médico.

¹⁶ É importante explicitar que os controles locais do uso de psicoativas - que prescindem, inclusive, de códigos ou normatizações jurídicas - mostram-se vantajosos em diversas ocasiões. Tais controles não implicam em desordem, mas sim em regras locais e culturais, as quais instituem outras práticas regulatórias, baseadas mais nas escolhas dos indivíduos e dos grupos particulares do que em critérios universalizantes (cf. Rodrigues 2003). Embora de modos diferentes dos de Rodrigues, Zinberg (1984) e Grund (1993) também vão abordar o tema. Estes autores refletem sobre os modos pelos quais podem ocorrer o consumo de substâncias psicoativas ilícitas, analisando a existência de controles sociais informais que regulam o uso das mesmas. Ver também, a este respeito, o artigo de Edward MacRae nesta coletânea, no qual o autor, baseado nos conceitos de Zinberg e Grund, analisa o papel de rituais sociais na organização do consumo da Cannabis sativa no interior de um grupo religioso brasileiro.

Referências bibliográficas

- BARBOSA, P. (2001). *Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Saúde Mental, Unicamp.
- CASTANEDA, C. (1968). *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1971). *A separate reality: further conversations with Don Juan*. Nova York: Simon e Schuster.
- CHAUMEIL, J.-P. (2000). *Voir, savoir, pouvoir. le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genebra: Editions Médecine et Hygiène/Département Livre.
- DA MATTA, R. (1990). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- DE MILLE, R. (org.) (1980). *The Don Juan papers: further Castaneda controversies*. Santa Barbara: Ross-Erikson.
- DE QUINCEY, Thomas. (1821). *Confessions of an English opium eater*. Londres, London Magazine.
- DURKHEIM, E. (1989). *As formas elementares de vida religiosa - o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas.
- ELIADE, M. (1996). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1986). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2a. edição..
- ERNOUT, A. e A. MEILLET (1967). *Etimologique de la langue Latine - histoire de mots de Ernout et Meillet*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 4a. edição. FREUD, S. (1978). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- GEERTZ, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GLUCKMAN, M. (1963). "Rituals of rebellion in South-East Africa", in: *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen e West, pp. 110-136. GOULART, S. (1996). *As raízes culturais do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, USP.
- GOW, P. (1994). "River People: Shamanism and history in Western Amazonia", in: N. THOMAS e C. HUMPHREY (orgs.), *Shamanism, history and the state*. University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 90-113.
- GRUND, J. P. C. (1993). *Drug use as a social ritual: functionality, symbolism and determinants of self regulation*. Roterdã, Institut voor Verslavingsonderzoek (IVO).
- HOUAISS, A. (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1a. edição.
- JAMES, W. (1929). *The varieties of religious experience*. Nova York: Modern Library.

- LANGDON, J. (org) (1996). "Introdução: xamanismo - velhas e novas perspectivas", in: *Xamanismo no Brasil - novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 9-37.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1989). "O feiticeiro e sua magia", in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 3a edição, pp. 193-213. LABATE, B. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- LIDDLE and SOTT (1997). *Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, at the Clarendon Press.
- LUNA, L. E. (1986). *Vegetalismo. shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International. LUNA, L. E. e S. WHITE (orgs.) (2000). *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred nine*. Santa Fé: Synergetic Press.
- MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MACRAE, E. e J. SIMÕES (2000). *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador: Edufba.
- MAUSS, M. (1974). *Sociologia e antropologia, vol. 1*. São Paulo: EPU. MÉTRAUX, A. (1944). *Le chamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*. Cidade do México: Acta Americana II.
- NARBY, J. (1997). *La serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi y Racimos de Ungurahui.
- ORTIZ, R. (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense. OTT, J. (1993). *Pharmactheon*. Kennewick: Natural Products Co..
- _____. (1995). *The age of entheogens & The angels' dictionary*. Kennewick: Natural Products Co..
- PEIRANO, M. (org.) (2001). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- RODRIGUES, T. (2003). "Política de drogas e a lógica dos danos", in: *Verve*, n° 3, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP.
- RUCK, C. A. P.; J. BIGWOOD; D. STAPLES; J. OTT e G. WASSON (1969). "Entheogens", in: *Journal of Psychedelic Drugs*, 2, n° 1-2.
- SANTIAGO, J. (2001). *A droga do toxicómano. Uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SEIBEL, S. D. e A. TOSCANO JR. (2001). "Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas", in: *Dependência de Drogas*. São Paulo: Atheneu, pp. 1-6.
- SCHULTES, R. E. e A. HOFMANN (1982). *Plantas de los Dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica. TAUSSIG, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- TURNER, V. (1967). *The forest of symbols*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.
- _____. (1974a). *Dramas, fields and metaphors*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.

- _____. (1974b). *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1982). *From ritual to theater*. Nova York: Performing Arts Journal Publications.
- _____. (1985). *The anthropology of performance*. Nova York: Performing Arts Journal Publications (póstumo).

WINKELMAN, M. (1992). "Altered states of consciousness", in: *Shamans, priests and witches: a cross-cultural study of magico-religious practioners*. Anthropological Research Papers, n° 44, Arizona: Arizona State University, pp. 93-109.

VAN GENNEP, A. (1978). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

ZINBERG, N. (1984). *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. Nova Haven: Yale University Press.

(*) **Referência:** Labate, B.C.; Goulart, S.L; Carneiro, H.S. "Introdução". In: Labate, B.C. & Goulart, S.L. (orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp 29-55.